



REVISTA DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO



ISSN: 2237-907X

DOI: 10.20400/P.2237-907X.2016V6N2P355

DOSSIÊ: A HERANÇA DA REFORMA: POR UMA LEITURA DA REFORMA
L'EREDITÀ DELLA RIFORMA: PER UNA LETTURA DELLA RIFORMA

RIFORMA RADICALE E LIBERTÀ RELIGIOSA

RADICAL REFORMATION AND RELIGIOUS FREEDOM

*Massimo Rubboli**

RIASSUNTO

L'articolo individua le radici dei concetti di tolleranza, libertà religiosa e libertà di coscienza nella tradizione anabattista nell'ambito della Riforma radicale e ne segue gli sviluppi nei gruppi e nelle chiese nonconformiste in Inghilterra e nella Nuova Inghilterra.

Parole-chiavi: Riforma Radicale; Anabattismo; Tolleranza; Libertà religiosa; Libertà di coscienza

ABSTRACT

The article traces the roots of the concepts of tolerance, religious freedom, and freedom of conscience in the Anabaptist tradition originated within the Radical Reformation. It also looks at their development in the Nonconformist groups and churches in England and New England.

Keywords: Radical Reformation; Anabaptism; Tolerance; Religious Freedom; Freedom of conscience

1. LA LIBERTÀ DI COSCIENZA COME OBBEDIENZA ALLA PAROLA DI DIO.

Una delle conseguenze della Riforma protestante del XVI secolo fu la creazione di un nuovo orizzonte storico e teologico nel quale concetti medievali di libertà, coscienza e diritti furono ripensati alla luce di una nuova comprensione della fede cristiana, ma il diverso modo di pensare la libertà religiosa e la libertà di coscienza non fu una conseguenza dell'insegnamento dei primi

* Professore emerito della Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Genova, autore di numerosi saggi sulla storia dei battisti, sulla presenza del protestantesimo nell'America Settentrionale, sul dibattito storico-teologico sulla libertà religiosa, traduttore e curatore di edizioni di fonti del protestantesimo della prima età moderna. E-mail: rubboli@unige.it.

riformatori, che in generale accettarono la concezione convenzionale del loro tempo che prevedeva l'eliminazione degli eretici.

Tuttavia, alcuni dei principi della Riforma contribuirono a preparare il terreno nel quale avrebbero affondato le proprie radici sia la libertà religiosa sia la libertà di coscienza. In particolare, con l'affermazione del “sacerdozio universale dei credenti” (GOERTZ, 1997), un principio teologico che sottolineava l'uguale dignità di tutti i credenti e la loro missione comune nel mondo, Lutero intendeva demolire la struttura gerarchica dell'intera costruzione gerarchica medievale¹. Sulla base di questo principio, ogni persona aveva uguale accesso alla Scrittura e il diritto di interpretarla², sotto la guida dello Spirito Santo (“*testimonium spiritus sancti internum*”)³.

Lutero, Melantone e Calvino percepivano ancora la libertà di coscienza essenzialmente come obbedienza al verbo divino. Quando, il 18 aprile 1521, alla dieta di Worms fu chiesto a Lutero di ritrattare quanto aveva scritto, l'obbediente frate agostiniano rifiutò dichiarando che, “a meno che io non venga convinto con la testimonianza delle Scritture o con chiari ragionamenti [...], resto convinto dei passi delle Scritture da me citati e la mia coscienza è prigioniera della Parola di Dio. Non posso né voglio ritrattare, poiché non è sicuro né giusto agire contro coscienza. Non posso fare altrimenti, qui resto, che Dio mi aiuti. Amen” (LUTERO, LW 32, pp. 112-3). La sua coscienza era sottomessa alla Parola di Dio e, da questo momento in poi, Lutero restò fedele al principio che l'autorità temporale non può coartare la coscienza⁴.

Lutero concepiva l'autorità secolare come saldamente radicata nella legge naturale, un'espressione della volontà divina. Benché il trattato del 1523, *L'autorità secolare, fino a che punto le si debba ubbidienza*, ponesse limiti definiti al potere delle autorità, Lutero attribuiva

¹ Martin Luther, *An den christlichen Adel deutscher Nation [1520]*, Weimarer Ausgabe (WA) 6, p. 407: “wir alle sampt eyn Corper seinn, doch ein yglich glid sein eygen werck hat, damit es den andern dienet, das macht allis, das wir eine tauff, ein Evangelium, eynen glauben haben, unnd sein gleyche Christen, den die tauff, Evangelium und glauben, die machen allein geistlich und Christen volck”. Cfr. Jean Calvin, *Institution de la religion chrétienne [1560]*, (Genève: Labor et Fides, 1958), p. 439: “C'est lui [le Christ] qui a une fois pour toutes offert l'hostie [le sacrifice] de purification et réconciliation éternelles, et qui maintenant étant entré au sanctuaire du ciel, prie pour nous. Nous sommes bien tous prêtres en lui [...]”. Per una prospettiva cattolica: Antonio Sabetta, *Sacerdozio e ministero ordinato in Lutero*, “Rassegna di Teologia”, 56 (2015), 3, pp. 483-516.

² Lutero pensava che ogni credente avesse “*unserm gleubigen versta(n)d der schrift*” (LUTERO [1520], WA 6, p. 412).

³ V., ad es., l'art. 4 della Confessione di fede gallicana del 1559, che riflette l'insegnamento di Calvino: “*Nous connaissons ces livres être canoniques et règle très certaine de notre foi [...], non tant par le commun accord et consentement de l'Eglise, que par le témoignage et persuasion intérieure du Saint-Esprit*”.

⁴ Cfr. Gerhard Ebeling, “Das Gewissen in Luthers Verständnis,” in *Lutherstudien*, t. III, Mohr, Tübingen 1985, pp. 126-53.

grande importanza alla natura divinamente ordinata del governo secolare e si preoccupava di “offrire una base solida per la legge civile e la spada, in modo che nessuno dubitasse di essere nel mondo per volere e ordine di Dio” (EBELING, 1985, pp. 126-53).

Il benessere della società civile richiedeva che i principi usassero la spada (del potere temporale) per controllare il male, punire i malvagi e proteggere i buoni. Lutero, però, non volle estendere il principio dell’uguaglianza del sacerdozio di tutti i credenti alla società civile, perché era convinto che il regno mondano non potesse esistere senza disuguaglianze.

Durante la guerra dei contadini, che rivendicavano una maggiore giustizia sociale, Lutero affermò che la ribellione contro l’autorità civile istituita da Dio era ribellione contro Dio stesso e che la libertà cristiana non era una libertà materiale o una liberazione dalla schiavitù, ma una libertà spirituale che rende il cristiano paziente nella sofferenza (LUTERO [1525], WA XVIII, pp. 291-334).

I principali esponenti della cosiddetta Riforma ‘magisteriale’⁵, nonostante alcune dichiarazioni iniziali apparentemente favorevoli alla libertà di coscienza, mantennero posizioni di intolleranza non solo nei confronti della Chiesa di Roma, ma anche di altri movimenti cristiani che emersero nel XVI secoli, in particolare dell’anabattismo.

La persecuzione degli anabattisti da parte delle autorità civile e religiose, cattoliche e protestanti, fu legittimata da decreti come quello emanato dalla Dieta imperiale di Spira del 23 aprile 1529: “*Decretiamo che ogni anabattista e ogni persona ribattezzata di ambo i sessi sia messa a morte con il fuoco, la spada o in qualche altro modo*”. Quando il principio delle chiese territoriali, coestensivo con lo stato civile (codificato nella pace di Augusta del 1555) pose ai governanti delle aree luterane e riformate il problema della presenza degli anabattisti e li spinse a chiedere consiglio a riformatori come Lutero e Melantone, ricevettero lunghi documenti che in genere suggerivano una completa intolleranza e incoraggiavano la persecuzione e persino la pena di morte (OYER, 1964).

⁵ Con Riforma ‘magisteriale’ si tende ad identificare la Riforma di Lutero, Calvino, Melantone, Zwingli e altri riformatori, che mirava a riformare la cristianità (*Corpus christianum*) con modifiche sostanziali della teologia, del ministero e della pietà ricercando, laddove possibile, il sostegno dell’autorità civile e lasciando pressoché inalterata la struttura sociale; alla Riforma ‘magisteriale’ si tende a contrapporre la Riforma ‘radicale’ (definita anche “ala sinistra della Riforma”), che comprende quei movimenti che cercarono un rinnovamento più profondo e la creazione di comunità formate solo da credenti (*Corpus Christi*).

2. TOLLERANZA E LIBERTÀ RELIGIOSA NELLA TRADIZIONE ANABATTISTA.

Gli anabattisti furono l'unico movimento nato nell'ambito della Riforma che costantemente propugnò la tolleranza, la separazione tra chiesa e stato e la libertà della coscienza individuale, anche se questo non impedì la formazione di diverse correnti all'interno del movimento. Le loro richieste di tolleranza non furono basate inizialmente sul principio della libertà religiosa ma, dalla metà del XVI secolo, si levarono alcune voci a difesa di un'autentica libertà religiosa che divenne poi una delle caratteristiche della tradizione anabattista/mennonita.

Nel *Supplément du Commentaire Philosophique* (1688), Pierre Bayle osservò che arminiani e sociniani erano state le sole sette del cristianesimo moderno che avevano difeso “*le Dogme de la Tolérance*” contro “*le Dogme de la Contrainte*”. In una nota, Bayle aggiunse “*On y pourroit joindre la très petite Secte des Quakers, et celle des Anabaptistes*” (BAYLE, 1713, p. 423), concludendo che “*le Dogme de la Tolérance n'est reconnu pour vrai que dans quelques petits recoins du Christianisme, qui ne font aucune figure, pendant que celui de l'Intolérance va par tout la tête levée*” (idem, p. 424).

Nella ricostruzione della genealogia della libertà religiosa senza limiti, la ricerca storica ha confermato questa osservazione. I primi storici moderni che riconobbero l'importanza dell'anabattismo nella storia della libertà religiosa furono Ernst Troeltsch (1865-1923), che trattò dell'anabattismo in tre delle sue opere (TROELTSCH, 1906, pp. 504-16; 1911; 1912, pp. 797-815) e Johannes Kühn (1887 - 1973), autore di *Tolleranza e rivelazione* (KÜHN, 1923), forse il primo libro che abbia cercato di presentare un quadro storico generale dell'anabattismo. Anche alcuni studiosi contemporanei hanno mostrato l'influenza diretta o indiretta delle posizioni anabattiste nel dibattito sulla libertà religiosa e la libertà di coscienza (WRIGHT, 2006; LEE, 2003; HAEFELI, 2012).

Tra le molte testimonianze anabattiste a favore della libertà religiosa citate dal teologo e storico mennonita Harold S. Bender (BENDER, 1955), alcune sono particolarmente significative. Ad esempio, Conrad Grebel, il primo importante leader dell'anabattismo zurighese, il 5 settembre 1924 inviò una lettera a Thomas Müntzer nella quale affermava: “Il Vangelo e i suoi aderenti

non devono essere protetti dalla spada, né devono così proteggere se stessi. [...] Né essi devono usare spada o guerra mondana, perché per loro ogni uccisione è cessata”⁶.

Poco dopo la lettera di Grebel a Müntzer, Balthasar Hubmaier, l'unico leader anabattista ad aver conseguito un dottorato in teologia, pubblicò un opuscolo di quattro pagine, *Degli eretici e di coloro che li bruciano*, che è stato definito “uno dei testi più significativi della letteratura della Riforma” (GASTALDI, 1972, p. 192). Nel primo dei trentasei articoli dell'opuscolo, Hubmaier critica gli eretici, “che empivamente contrastano la Sacra Scrittura”, ma afferma che vanno combattuti “con sante testimonianze, non rissosamente, ma dolcemente” (art. 3), perché “un turco o un eretico non è convinto dalla nostra azione, sia con la spada o con il fuoco, ma soltanto con la pazienza e la preghiera” (art. 16). Dal momento che Cristo comanda di essere pazienti e aspettare il tempo della mietitura, “i più grandi eretici sono gli inquisitori, poiché, contro l'insegnamento e l'esempio di Cristo, condannano gli eretici al fuoco e strappano il grano insieme alla zizzania prima del tempo” (art.13) (HUBAMAIER [1525], 1964, pp. 1440-5).

3. LIBERTÀ RELIGIOSA E LIBERTÀ DI COSCIENZA IN INGHILTERRA.

Se spostiamo la nostra attenzione sull'Inghilterra, notiamo che la grande maggioranza dei sostenitori inglesi della tolleranza apparteneva alla tradizione “nonconformista” del protestantesimo, formata dai *Dissenters* che non si erano “conformati” alla Chiesa d'Inghilterra e avevano rifiutato l'uso del *Book of Common Prayer* nella liturgia. Nell'Inghilterra del XVII secolo, essendo il re anche capo della Chiesa anglicana, le controversie non erano semplicemente teoriche ma avevano a che fare con la società e la politica e coinvolgevano direttamente la relazione tra la coscienza individuale e comunità.

In questo contesto, ben prima di John Locke e con motivazioni esclusivamente teologiche, alcuni dei primi battisti, come John Smyth (1554 - 1612), Thomas Helwys (c.1575 - c.1614), John Murton (1585 - c. 1626) e Leonard Busher (c. 1573 – c. 1651) presentarono i loro appelli alla tolleranza religiosa in opere pubblicate durante il secondo decennio del secolo (*Tracts on Liberty*, 1846)⁷. Tutti avevano trascorso un periodo più o meno lungo in Olanda, dove avevano

⁶ La lettera era firmata anche da altri sette componenti del primo gruppo anabattista di Zurigo. Sul contenuto e sul contesto della lettera: Ugo Gastaldi, *Storia dell'Anabattismo*, vol. I: *Dalle origini a Münster (1525-1535)*, Claudiana, Torino 1972, pp. 88-94.

⁷ Per una sintesi delle posizioni battiste sulla libertà religiosa: BABBINGTON, 2010, pp. 197-214.

conosciuto le argomentazioni e le opinioni favorevoli alla tolleranza e alla libertà religiosa⁸, che erano state anche raccolte dal mennonita Pieter Jansz Twisck (1565 – 1636) in *Libertà di religione* (TWISCK, 1609)⁹, una compilazione storica pubblicata all’inizio della Tregua dei Dodici Anni con la Spagna (1609-21). Secondo Twisck, l’autorità civile non aveva diritto di intervenire in questioni religiose e le sue argomentazioni teologiche erano una conclusione logica della sua interpretazione della Caduta e dell’espulsione dal Paradiso terrestre: se ogni creatura umana deve essere considerata caduta e imperfetta, ne consegue che anche ogni asserzione teologica è necessariamente imperfetta. Inoltre, ogni giudizio che l’opinione di un’altra persona è sbagliata risulta imperfetto, come anche la capacità di ognuno di capire la parola di Dio. Perciò, le opinioni degli altri devono essere considerate con tolleranza e moderazione.

È ben noto che il progresso della tolleranza in Inghilterra fu alquanto difficoltoso, essendo in parte condizionato dalla politica del sovrano regnante: Edoardo VI (1547-53) favorì il modello della Riforma svizzera; Maria Tudor (1553-58) reintrodusse il Cattolicesimo e Elisabetta I (1558-1603) rafforzò la supremazia reale sulla Chiesa anglicana. Mentre durante il regno di Maria (la Sanguinaria, per i protestanti) molti protestanti furono condannati a morte o costretti all’esilio, durante quello di Elisabetta continuarono le esecuzioni degli eretici (tra i quali due anabattisti olandesi e tre separatisti inglesi) (TRACY, 1999, p. 186-95) e molti ‘Dissenzienti’ cercarono rifugio nella Repubblica olandese. Anche Giacomo I (1603-1625) continuò la politica di repressione del ‘nonconformismo’

Uno degli esuli, Thomas Helwys, che era fuggito in Olanda nel 1608, pubblicò quattro anni dopo una supplica urgente rivolta al successore di Elisabetta, affinché cessasse di perseguire le minoranze cristiane che dissentivano dalla Chiesa d’Inghilterra e anche le minoranze religiose noncristiane. Helwys pensava che il magistrato dovesse esercitare esclusivamente il potere civile e che l’obbedienza al re fosse dovuta nell’ambito secolare ma non in quello spirituale:

[...] we do freely profess that our lord the king has no more power over their consciences [...]. For our lord the king is but an earthly king, and he has no authority as a king but in earthly causes. And if the king’s people be obedient and true subjects, obeying all human laws made by the king, our lord the king

⁸ Per la maggior parte degli autori del XVII secolo, “*toleration*” e “*liberty of conscience*” erano termini equivalenti e intercambiabili.

⁹ Sul contesto culturale e religioso: *Calvinism and Religious Toleration*, 2002; *Religious Minorities and Cultural Diversity* 2014.

can require no more. men's religion to God is between God and themselves. Neither may the king be judge between God and man. Let them be heretics, Turks, Jews, or whatsoever, it appertains not to the earthly power to punish them in the least measure (HELWYS, 1998, p. 53).

Nel 1612, per aver espresso questa opinione Helwys fu rinchiuso nella prigione londinese di Newgate, dove morì due anni dopo (la data esatta non è nota, ma documenti del 1614 fanno riferimento alla sua vedova). Helwys avrebbe potuto limitarsi a difendere i diritti delle minoranze cristiane, come fecero altri contemporanei sostenitori della libertà cristiana; invece, forse per aver sofferto a causa della persecuzione per motivi religiosi, scelse un concetto di tolleranza più ampio, senza eccezioni al rifiuto di qualsiasi forma di coercizione violenta della coscienza.

Nel contesto culturale degli inizi del Seicento, che non includeva le idee moderne di diritti umani naturali né di libertà individuale, Helwys elaborò la sua concezione di libertà e di separazione tra chiesa e stato: ciò che vietava l'interferenza dei magistrati nelle questioni religiose non era la pretesa autonomia della coscienza o la richiesta di libertà individuale, ma la signoria di Cristo sulla coscienza. L'esercizio della coscienza doveva essere libero da ogni controllo umano, perché la coscienza – nella relazione tra l'essere umano e Dio – rappresentava l'elemento in cui lo Spirito faceva sentire la voce di Dio attraverso le Scritture.

John Murton, un altro importante avvocato della tolleranza religiosa, presentò al re un' "umile supplica" ([MURTON], 1620), pubblicata anonimamente nel 1620, in favore delle vittime della persecuzione religiosa. Murton era stato arrestato in Inghilterra dopo un soggiorno a Amsterdam per la pubblicazione di un'apologia della tolleranza che compendia l'opera di Twisck (BANGS, 2010, p. 586). Muovendo dalla considerazione di "*how heinous it is in the sight of the Lord to force men and women by cruel persecution, to bring their bodies to a worship whereunto they cannot bring their spirits*", Murton concludeva che "*the kings of the earth have not power from God, to compel by persecution any of their subjects to believe as they believe*" e "*that no man ought to be persecuted for his religion, be it true or false*" (MURTON, 1615, p. 75).

Un anno prima della pubblicazione del libro di Murton, Leonard Busher pubblicò (probabilmente a Amsterdam), *Religion's Peace*, quasi certamente il primo testo battista dedicato interamente alla libertà religiosa. In questo trattato, "*presentato a re Giacomo e all'Alta Corte del Parlamento*", Busher dichiarava che non solo "*no king nor bishop can, or is*

able to command faith”, ma anche che “*persecution for difference in religion is a monstrous and cruel beast*” e, in lettere maiuscole, aggiungeva: “*IT IS NOT ONLY UNMERCIFUL, BUT UNNATURAL AND ABOMINABLE; YEA, MONSTROUS FOR ONE CHRISTIAN TO VEX AND DESTROY ANOTHER FOR DIFFERENCE AND QUESTIONS OF RELIGION*” (BUSHER, 1614, pp. 17, 41, 21). “*It is not the gallows, nor the prisons, nor burning, nor banishing that can defend the apostolic faith*, concludeva Busher, [but only] *the word and Spirit of God*” (Ibid., p. 54).

Quindi, per la prima generazione di battisti inglesi, la coscienza non riguardava la libertà di scelta individuale ma era piuttosto una questione di giudizio e responsabilità: la coscienza era un mezzo per riconoscere la volontà di Dio, non per avvalorare le proprie idee. La coscienza non era autonoma ma soggetta all’autorità di Dio, come era rivelata nelle Scritture, e “libertà di coscienza” non era un diritto naturale, come avrebbe affermato più tardi John Locke nella sua *Letter Concerning Tolerance* (1689), ma un dovere religioso. Il loro pensiero era influenzato da una lunga tradizione che può essere fatta risalire ad Agostino, per il quale la coscienza non era un senso morale innato ma piuttosto un mezzo usato dalla legge eterna o naturale – alla quale ogni uomo deve ubbidire in ogni circostanza – per esercitare il suo controllo sul comportamento individuale. Questa concezione era stata ripresa dal teologo puritano William Perkins (1558-1602), per il quale “*conscience is of a diuine nature, and is a thing placed by God in the middest betweene him and man, as an arbitratour to giue sentence*” (PERKINS, 1596, p. 6), cioè il mezzo con il quale Dio giudica le azioni di una persona che sfida i decreti della coscienza a proprio rischio. Un altro teologo puritano, William Ames (1576-1633), nel trattato sulla coscienza pubblicato durante l’esilio volontario in Olanda, distingueva tra una coscienza “*natural*” e una “*englightened*”: la prima “*recognizes as law the principles of nature as their logical conclusion*”; la seconda, “*in addition to this, recognizes all that is prescribed in the Scriptures*”. Per Ames, “*the adequate norm of conscience is God's revealed will that prescribes man's duty and reveals it to him. Therefore it is only God's law that constrains man's conscience*” (AMESIJ, 1630, pp. 3-4).

Nel *Patto del libero popolo inglese* (1649), quattro importanti esponenti dello schieramento radicale affermarono che le autorità non potevano

compel by penalties or otherwise any person to anything in or about matters of faith, religion, or God's worship, or to restrain any person from the profession of his faith, or exercise of religion according to his conscience—nothing having caused more distractions and heart-burnings in all ages than

persecution and molestation for matters of conscience in and about religion (LILBURNE, WALWYN, PRINCE, OVERTON, 1646, cit. in SHARP, 1998, p. 173).

Uno degli autori del *Patto*, il livellatore William Walwyn (1600-80), in uno dei suoi pamphlet più rilevanti, *Il samaritano compassionevole*, usò il testo “tutto ciò che non viene dalla fede è peccato” (Ro. 14:23) per sostenere che “*every man ought to have Liberty of Conscience of what Opinion soever*” (WALWYN, 1644, p. 103). Secondo Walwyn, poiché “*God only perswades [through] the heart*”, coloro che praticavano “*compulsion and enforcement*” agivano “*contrary to the rule and practice*” della volontà di Dio (WALWYN, 1646, pp. 178-9).

Un altro autore del patto, il battista e livellatore Richard Overton (? – 1664)¹⁰ sintetizzò così la posizione teologica del movimento dei livellatori: poiché “soltanto Dio conosce i cuori” e, poiché Egli è “il Signore dell’interiorità”, ogni forma di coercizione va contro “la prerogativa di Dio” (OVERTON, 1647, p. 332).

4. LIBERTÀ RELIGIOSA E LIBERTÀ DI COSCIENZA NELLA NUOVA INGHILTERRA.¹¹

Nel 1636, il pastore e teologo puritano Roger Williams (1603-84) fu costretto a fuggire dalla colonia del Massachusetts per essersi scontrato con le autorità religiose e civili e, inizialmente, trovò rifugio presso la tribù degli indiani Narragansett; in seguito, con alcuni altri dissidenti, fondò un nuovo insediamento, che chiamò ‘Providence’, nella piccola colonia di Rhode Island. Come spiegò anni dopo,

[H]aving made covenant of peaceable neighborhood with the sachems and natives round about us, and having, in a sense of God’s merciful providence unto me in my distress, called the place PROVIDENCE, I desired it might be for a shelter for persons distressed for conscience (*The Correspondence of Roger Williams*, 1988, vol. 2, p. 526).

Qui, insieme a John Clarke (1609-76), fondò la prima chiesa battista sul suolo americano¹².

¹⁰ Sul legame tra Overton e i *Levellers*: GIBBONS, 1995.

¹¹ Sarebbe interessante ma non è possibile per mancanza di spazio, un confronto con la Pennsylvania, dove nel 1682 il quacchero William Penn diede vita al Sacro Esperimento di una società nella quale ognuno doveva “*freely and fully Enjoy his or her Christian Liberty without any Interruption or Reflection*.” [PENN, 2014, p. 80],

¹² Per una introduzione alla vita e al pensiero di Williams: GAUSTAD, 2005.

Il documento fondativo della colonia conteneva il principio della libertà di coscienza:

to the end that we may give, each to other, (notwithstanding our different consciences, touching the truth as it is in Jesus, whereof, upon the point we all make mention,) as good and hopeful assurance as we are able, touching each man's peaceable and quiett enjoyment of his lawfull right and Libertie¹³.

Senza una chiesa 'stabilita' come punto di riferimento per la solidarietà sociale e per una guida morale, i primi abitanti della nuova colonia si trovavano a vivere in una condizione inesplorata che Williams doveva affrontare, riconciliando la libertà individuale della coscienza con una convivenza disciplinata in una società priva di rigide norme religiose.

L'opposizione dei leader puritani del Massachusetts a dissenzienti come Williams era motivata dalla ferma convinzione che fosse necessario prevenire il diffondersi di dottrine che minavano le fondamenta stesse di una società sottomessa a Dio, creavano fazioni e distoglievano l'attenzione della comunità dal suo principale obiettivo, vivere una vita santa. Per i magistrati, le idee di Williams mettevano in discussione la legittimità del progetto religioso, sociale e politico che i puritani stavano realizzando. La "*New England Way*" non ammetteva la possibilità di separare la teologia dall'organizzazione sociale e politica della comunità e richiedeva che ogni forma di dissenso religioso fosse represso nella misura in cui metteva a repentaglio il bene comune.

Come ha osservato Martha Nussbaum, il concetto di tolleranza di Williams come rispetto per la diversità e per la libertà della coscienza individuale andava ben oltre una concezione della tolleranza come concessione e riguardava direttamente la convivenza civile (NUSSBAUM, 2010, p. 52).

Per Williams la difesa della tolleranza senza limiti non era il risultato di una relativizzazione della verità religiosa, perché era profondamente convinto che il protestantesimo, nella versione puritana-separatista, fosse la vera fede; e neppure un semplice mezzo per occuparsi e risolvere i conflitti dottrinali tra cristiani. La tolleranza assoluta doveva servire a rendere possibile la realizzazione di una società formata da individui che, nonostante profonde e irconciliabili differenze religiose e culturali, convivevano nel rispetto reciproco:

¹³ *Acts and Orders. Made and agreed upon at the Generall Court of Election, held at Portsmouth, in Rhode Island, the 19, 20, 21 of May, Anno. 1647, for the Colonie and province of Providence, in Colonial Origins of the American Constitution*, 1998, p. 186.

“If Men keep but the Bond of Civility¹⁴, notwithstanding these spiritual oppositions in point of worship and religion,” non ci sarebbe “the least noise [...] of any civil breach, or breach of civil amongst them” (Williams [1644], p. 74).

CONCLUSIONE

Nella tradizione anabattista-mennonita-battista si riscontra una considerazione per la libertà umana e per la responsabilità di scegliere il bene invece del male maggiore che in altre tradizioni protestanti generate dalla Riforma magisteriale. La particolare attenzione nei confronti della libertà personale, della decisione individuale e di una coscienza libera e non coartata ha avuto conseguenze importanti non solo per la vita religiosa ma anche per la vita sociale; l’affermazione della libertà di coscienza e la separazione tra la sfera religiosa e la sfera civile hanno contribuito in misura significativa al formarsi di quel concetto di laicità che è di fondamentale importanza per la vita convivenza civile.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

AMESIJ, G. [Ames, W.], **De conscientia**, et eius iure, vel casibus, Amstelodami: 1630.

BAYLE, P. **Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ**: “Contrain-les d’entrer” ou Traité de la tolérance universelle, vol. II, Rotterdam: 1713.

BABBINGTON, D. W. **Baptists Through the Centuries**. A History of a Global People, Waco, TX: 2010.

BANGS, J. D. **Dutch Contributions to Religious Toleration**, “Church History”, 79 (2010), pp. 585-613.

BENDER, H. S. **The Anabaptists and Religious Liberty in the Sixteenth Century**, “Mennonite Quarterly Review”, 29 (aprile 1955), pp. 83-100.

CALVIN, J. **Institution de la religion chrétienne** [1560], Genève: 1958.

Calvinism and Religious Toleration in the Dutch Golden Age, R. Po-Chia Hsia e H. van Nierop, eds., Cambridge: 2002.

Colonial Origins of the American Constitution: A Documentary History, D. S. Lutz, ed., Indianapolis: 1998.

The Correspondence of Roger Williams, G. W. LaFantasie, ed., Hanover, NH: 1988.

¹⁴ Williams distingue tra “*civility*”, un comportamento rispettoso e tollerante verso tutti, e “*civilization*”, un insieme di modelli sociali e norme culturali di comportamento.

EBELING, G. “Das Gewissen in Luthers Verständnis,” in *Lutherstudien*, t. III, Tübingen: 1985, pp. 126-53.

GASTALDI, U. *Storia dell’Anabattismo*, vol. I: Dalle origini a *Münster* (1525-1535), Torino: 1972.

GAUSTAD, E. S. *Roger Williams*, New York: 2005.

J. GIBBONS, B. J. *Richard Overton and the Secularism of the Interregnum Radicals*, “Seventeenth Century”, 10/1 (Spring 1995), pp. 63-75.

GOERTZ, H. *Allgemeines Priestertum und ordiniertes Amt bei Luther*, Marburg: 1997.

HAEFELI, E. *New Netherland and the Dutch Origins of American Religious Liberty*, Philadelphia: 2012.

HELWYS, Th. *A Short Declaration of the Mystery of Iniquity*, Macon, GA: 1998.

HUBMAIER, B. “Von Ketzern und ihren Verbrennern” (1525), trad. it. in *Grande Antologia Filosofica*, vol. VIII, Milano: 1964.

KÜHN, J. *Toleranz und Offenbarung: eine Untersuchung der Motive der Toleranz im offenbarungsgläubigen Protestantismus*, Leipzig: 1923.

LEE, J. K. *The Theology of John Smyth: Puritan, Separatist, Baptist, Mennonite*, Macon, GA: 2003.

LILBURNE, J., WALWYN, W., PRINCE, TH., OVERTON, R. *An Agreement of the Free People of England*, [London:] 1646.

LUTERO, M. “Luther at the Diet of Worms”, in *Luther’s Works* (LW) 32, a cura di J. Pelikan, H.T. Lehmann, Philadelphia: 1957-1986,

_____, *An den christlichen Adel deutscher Nation [1520]*, Weimarer Ausgabe (WA) 6.

_____, *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei* (1523), WA 11, pp. 246–280.

_____, *Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben* (1525), WA 18, pp. 291-334.

McBETH, H. L. *A Sourcebook for Baptist Heritage*, Nashville: 1990.

[MURTON, J.] *A Most Humble Supplication of Many of the King’s Majesty’s Loyal Subjects, Ready to Testify All Civil Obedience, by the Oath of Allegiance, or Otherwise, and that of Conscience; Who Are Persecuted (only for Differing in Religion) Contrary to Divine and Human Testimonies*, London: 1620 (rist. in *Tracts on Liberty*, pp. 183-231).

_____, *Persecution for Religion Judg’d and Condemn’d in a Discourse between an Antichristian and a Christian* (1615).

NUSSBAUM, M. *Liberty of Conscience: In Defense of America’s Tradition of Religious Equality*, New York: 2010.

OVERTON, R. *An Appeal to the Commons from the Free People* (London 1647), in WOODHOUSE, A.S.P. *Puritanism and Liberty: Being the Army Debates* (1647-1649), Chicago: 1951.

OYER, J. S. **Lutheran Reformers Against Anabaptists**: Luther, Melanchthon and Menius and the *Anabaptists* of Central Germany, The Hague: 1964.

“An Act for Freedom of Conscience” (1682), in *Colonial Origins of the American Constitution: A Documentary History*, DONALD S. LUTZ, ed. (Indianapolis: Liberty Fund 1998), p.60.

[PENN, W.] **“An Act for Freedom of Conscience” (1682), in *Colonial Origins of the American Constitution: A Documentary History*, D. S. Lutz, ed., Indianapolis:1998.**

PERKINS, W. **A Discourse of Conscience**: Wherein is set downe the nature, properties, and differences thereof: as also the way to Get and keepe good Conscience, Cambridge: 1596.

Religious Minorities and Cultural Diversity in the Dutch Republic, A. den Hollander, M. van Veen, A. Voolstra, A. Noord, eds., Leiden: 2014.

SABETTA, A. **Sacerdozio e ministero ordinato in Lutero**, “Rassegna di Teologia”, 56 (2015), 3, pp. 483-516.

SHARP, A. **The English Levellers**, Cambridge: 1998.

Tracts on Liberty of Conscience and Persecution, 1614-1661, E. B. Underhill, ed., London: 1846.

TRACY, J. D. **Europe’s Reformations**, Lanham, MD: 1999.

TROELTSCH, E. **Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit** (1906), in *Die Kultur der Gegenwart*, hrsg. von Paul Hinneberg, Teil I, Abteilung 4, 1: *Geschichte der christlichen Religion*, Berlin - Leipzig: 1909.

_____, **Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt**, HB 24, München: 1911.

_____, **Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen**, Tübingen: 1912.

TWISCK, P. J. **Religions Vryheyt**. Een korte Cronijcsche beschryvinghe van die Vryheyt der Religien, tegen die dwang der Conscientien . . . tot den Jare 1609 toe, s.n., Hoorn 1609.

WALWYN, W. **The Compassionate Samaritane, Unbinding the Conscience** (1644), in *The Writings of William Walwyn*, J. R. McMichael e B. Taft, eds., Athens, GA: 1989, pp. 97-124.

_____, **A Whisper in the Eare** (1646), in *The Writings of William Walwyn*, pp. 173-187.

WILLIAMS, R. **The Bloudy Tenent of Persecution, for Cause of Conscience, discussed in a Conference between Truth and Peace** [1644], in *The Complete Writings of Roger Williams*, vol. III, S. L. CALDWELL, ed., New York: 1963.

WRIGHT, S. **The Early English Baptists, 1603-1649**, Woodbridge, Suffolk: 2006.